4. Puc... a predavanja.
537/86
537/86

II.

Materijalizam ili idealizam u povijesti.

Predavao 5. svibnja 1915.

Prof. dr. Albert Bazala.

Cijena 50 fil.

Prihod u korist prehrane obitelji mobilizovanih vojnika.

Izdaje odbor za pučka sveučilišna predavanja.

Zagreb 1915.
Tisak kr. zemaljske tiskare.

Veliki je svjetski rat neobično potresao savremenim kulturnim životom. Izbacio je iz ravnovjesja medjunarodne odnošaje, uzdrmao je stupove političkoga i gospodarskoga života, a financijalnu sposobnost narodâ napeo do skrajnosti; razbudio je silovite strasti, razmahao fizičku snagu, a nije manje pokrenuo i humane osjećaje, da izravnaju teške rane zadane ratom; orkanskom snagom obuhvatio je čitavo društvo, te je u svoj vrtlog povukao pače i onoga pojedinca, koji se dotad udaljen od zajedničkih interesa blažio samo na sreći individualnih nastojanja svojih. Poput moćnih provala prirodnih sila zavrtio je i ovaj socialni pokret strašno svoje kolo: teški se oblaci nadviše nad kulturnim obzorjem i zatvoriše svaki pogled u budućnost (prévoyance), što inače, u redovnim prilikama, podaje izvjesnu sigurnost kulturnome životu, a oluja, što nad ljudstvom huji, kanda prijeti, čovjeka silnim dojmom svojim poraziti i povući ga sa sobom, te ne će više smoći snage mirna rasudjivanja i ravnodušja, koje je u času najtežih kušnja najviše potrebno. Pa ipak poput silne bure, što naokolo ruši i hara, ali jednako iz dubina mora uzdiže na svijetlo svijeta nove vode, i ovaj je rat živo utjecao na savremeni duh i otvorio mu nove misli. Dokaz je tome mnogobrojna, koliko je u da-

našnjim prilikama dosežna, literatura o političkim, gospodarskim, financijalnim i uopće o kulturnim pitanjima, a ni nazor o životu nije ostao netaknut njime, kako se vidi po raspravama o moralnoj opravdanosti rata, o njegovu odnošaju prema ideji ljudstva, o mogućnosti svjetskoga mira i dr. U to vrijeme, gdje su kao malo kada faktori povjesnoga razvoja na djelu, ili su bar vidljiviji nego u doba mirnoga tijeka, u doba kad se povijest u potpunome smislu pravi, ne će možda biti zališno, ako se raspravi i pitanje, koji su to faktori, što upravljaju tečaj ljudske povijesti.

Poput drugih problema i ovaj se raspinje između dvije oštre opreke; pa i ako ne manjkaju i pokušaji, koji nastoje između njih posredovati, čini se zgodnije baš one opreke postaviti jednu prema drugoj, da se to jače osvijetle, te će prosudjivanje njihovo biti olakšano. Te su opreke poznate pod imenom historijskoga materijalizma i idealizma.

Kao materijalizam označuje se nauka, da u svijetu postoji samo tvar (materija), a ima mu zastupnika još u indijskoj filozofiji u sustavu Čarvâka, a u zapadnoj ga je filozofiji iznio Leukip, ali je svoj oblik i znamenovanje zadobio po Demokritu. Po Demokritu se sve, što postoji, sastoji od nevidljivo sitnih, nedjelivih tjelešaca, atoma: ovi se atomi od iskona gibaju, te udarajući u gibanju jedni o druge sad se skupljaju u gromade, što ih poznajemo kao stvari, sad se razilaze, što zovemo propadanjem. Dogadjanje je dakle igra atoma, što dolaze i odlaze. Leteći po svemiru satvaraju oni ne samo svijet stvari nego duševne pojave. Duša se, veljaše Demokrit, takodjer sastoji od atoma, samo su

oni fini poput vatre, skoro reći eterični prema prostim atomima, što čine tjelesni svijet. Uz misao o atomnom sustavu svega pridružuje se mehanička slika, t. j. nazor, da se promjene u svijetu imadu shvatiti i tumačiti kao gibanja po stalnim, nepokolebivim zakonima: nijedna stvar ne nastaje bez uzroka, nego se sve zbiva ponuždi. Svijet se pomišlja kao neizmjerni sustav gibanja, u kojem je svaki čas i na svakom mjestu sve tako, kako je moralo da bude. Slijepa igra atoma upravljana nuždom — to je eto osnov svijeta; i što u njem nastaje, pa bilo to i najljepše i najbolje, korisno ili štetno, svrhovito ili ludo, sve je samo nužni produkt gibanja svjetskoga stroja, a nije nipošto bilo u njegovoj namjeri, da stvori išto takovo. Svijet se naprosto giba, a nadje li se što u njem, te je svrhovito udešeno ili odgovora nekom umnom zahtjevu, onda je to samo nehotični efekt njegovih sila, koje ne rade, jer hoće, već rade, što moraju.

Ako je sve tvarno, onda dakako ni čovjek nije više nego tvar, ili kako reče Feuerbach ponavljajući misao Čarvāka-mudraca: čovjek je, što ije (der Mensch ist, was er isst). Misli njegove su produkt moždjana, kao žuč što je produkt jetara, njegovo je htijenje odredjeno, upravo nametnuto prilikama izvan njega i u njegovu tijelu, te je pusta varka, ako misli, da je to htijenje i njegovo djelovanje čin njegove volje, da on hoće, dok zapravo u njem djeluje svijet i njegova nužda, a on — mora. Ta sva njegova svijest je samo odraz (refleks) onoga, što se u svijetu i u tijelu zbiva. Promjene u stvarima zbivaju se, a da one ne znadu za njih, promjene u čovjeku zbivaju se jednakom nuždom, samo čovjek za njih zna, on ih

vidi — i to je sva razlika izmedju njega i tvarnoga svijeta. Dakle je i čovjek samo vir u velikom svjetskom vrtlogu, što ga baca i okreće? Nije li on gledajući ovakav svoj jadni udes mnogo nesretniji od drugih bića, koja bar ne znadu za nj, koja nemaju svijesti o tom, da su ovakova igra slijepih sila? Jesu li želje njegove i čežnje što drugo nego manje ili više bolni izraz nemoćnoga otpora njegova protiv svesilnoga udesa, što se nemilo titra njime?

Neka je ovaj pogled i tužan, o nazoru životnome ne pripada odluka s r c u nego razumnom spoznavanju, to više, što se ove konsekvencije materijalističkoga nazora ne moraju svagda tako oštro istaknuti. O njima se u prvome redu i ne radi, kao što se ne radi ni o tananim distinkcijama, hoće li se svijest shvatiti naprosto kao moždjanski produkt ili samo kao pratilica moždjanskih procesa i kako se već materijalistička nauka modificira. Nego se o tome radi, hoće li se misao m e h a n i č k e n u ž d e prenijeti i na duševni život, hoće li se djelovanje ljudsko istom mjerom mjeriti kao i djelovanje fizičkoga svijeta, ili će se u njem dopustiti utjecaj volje i mogućnost vlastite inicijative. Činilo se, da ovu posljednju traži misao o slobodi volje, naprotiv tome se opet držalo, da se sloboda volje ne da dovesti u sklad sa zahtjevom o p ć e n e z a k o n i t o s t i s v e g a b i v a n j a, pod koju mora da potpada ne samo fizički svijet nego i pojave duha, ljudsko mišljenje, htijenje i djelovanje. I kad se nije našao izmir izmedju ove dvije misli — misli o slobodnom upravljanju ljudskoga života i misli o općoj zakonitosti i nuždi svega, dogodilo se, da se i taj problem riješio poput gordijskoga čvora. Za volju zakonitosti napustila se misao slobode. To

je — premda s krivom, jer zakonitost nije nezdruživa sa slobodom u izvjesnom smislu, — pogodovalo materijalističkom nazoru, da je čovjek samo atom u svjetskom redu, a ne i suradnik u sudbini svijeta.

Po idealizmu je osnov svijeta duševan. U svemu, što jest, ili ima duša ili bar neki duševni sadržaj, neki smisao — ideja. Sve, što postoji, reprezentira nekakovu ideju — dakako ne svagda potpuno i savršeno, i ta ideja je životna snaga stvari, ona ih drži i hrani, po njoj postoje i djeluju. A kako se ne može pomisliti, da bi moglo postojati nešto, što je bez ideje ili naprosto bez smisla, drži se, da je ideja osnov i pokretalo svijeta. U tečaju svojem svijet razvija umne sadržaje: što je svrhovito i korisno, što je lijepo i dobro, to je ovako u namjeri svijeta ležalo, a veliki dio te namjere povjeren je čovjeku, da ga izvede. Duševne sile ne samo što nijesu nemoćne sjene događaja već su upravo nosioci bitka i pokretači bivanja svijeta. Sam mehanizam samo je na oko pusto gibanje bez svijesti i bez cilja, upravljano slijepom nuždom; i u njemu se krije sigurno neki smisao, samo se on ne vidi, kao što se i kod prirodnih pojava ne razabire uvijek, bilo što je tek nepotpuno izražen, bilo što su iz reda zbiljskih stvari iščeznule prije, nego li su naminjenu im ideju sadržaj potpuno izvele.

Takove se i slične misli javljaju diljem povijesti filozofije od Platona ovamo, te ih je moći u raznim varijacima naći kod Fichtea, Hegela, Lotzea, Paulsena, Wundta, Fouilléea, Euckena, Renouviera, Bergsona, Carlylea, Emersona i dr.

Razlika ovih dvaju nazora, materijalističkoga i idealističkoga, dala bi se označiti i ovako. Po prvome je sve priroda, to znači: sve nastaje nužno i me-

hanički, t. j. gibanjem ili pod silom izvanjskih, tvarnih prilika, pa ako gdje nastaje što svrhovito, njegovo stvaranje nije bilo namjereno, nego je produkt mehaničkih faktora. Po drugom nazoru s v e j e ili b a r u s v e m j e d u h, a to znači, da se događanje u svijetu udešava prema svrsi, prema nekom manje ili više svijesnom cilju; pa i ako je izvedba toga cilja donekle ovisna o prirodnim prilikama, ipak se u razvoju duha više opaža z a k o n s l o b o d e nego z a k o n n u ž d e: priroda naime, štogod radi, snagom sile radi, dok duh radi snagom razbora, snagom obveze, snagom onoga, što spoznaje kao bolje. Priroda stvara ono, što m o r a biti; duh stvara ono što t r e b a d a j e ili je vrijedno da b u d e, pa zato je priroda carstvo s i l e i g i b a n j a, duh pak je carstvo o b v e z e i i d e j â, koje imadu pravo na ostvaranje po tom, što sadrže u sebi neku v r i j e d n o s t.

Kad bi svijet bio sastavljen tako, te se oblast prirode i duha ne bi nigdje križala, tad bi i spor materijalizma i idealizma, ako bi uopće nastao, bilo moguće riješiti gotovo reći geografski ili geometrijski: priroda bi se podredila kompetenciji mehaničkoga kauzaliteta, a duh kompetenciji umnih zahtjeva, priroda bi se odredila kao područje faktičnosti, t. j. onoga, što jest i mora biti, a duh kao područje ideala ili onoga, što t r e b a da bude, što je vrijedno da bude. No tome nije tako. Baš na razmedju obaju ovih carstva stoji čovjek, što ga je tako umno simbolizirala grčka priča u Prometeju, te prikovan uz pećinu upravlja pogled svoj u eterske visine, a jastrijeb mu vezanu za tvar kljuje dušu, koja ga je zavela, da božansku iskru ukrade i život ljudski njome uzdigne nad život ostalih prirodnih bića. U tom čovjeku, koji

stoji na granici prirode i kulture, ali jednim dijelom je još u prirodi, a drugim se zanosi u carstvo duha, u njem eto postao je onaj spor goruće pitanje, to više, što je on jedino biće, koje u pravom smislu ima — p o v i j e s t. Govori se doduše i o razvojnoj povijesti organskoga svijeta, o povijesti zemlje i sunčanoga sustava, govori se i o postanju čovjeka, to jest o razvoju viših oblika iz nižih. Ali samo s obzirom na čovjeka može se govoriti o razvoju duševnoga sadržaja u raznim kulturnim oblicima (društvenom i političkom uredjenju, gospodarskom i pravnom redu, nauci, umjetnosti, ćudorednosti i religiji). Ljudska povijest je razvoj čovječjega bivstva, prikaz prilika i doživljaja, pa se pita, ima li u razvoju tih prilika kakova zakonitost, vlada ili u razvoju ljudskoga, u udesu pojedinih naroda kruta nužda prirodnoga mehanizma, je li povijest ljudstva produkt prirodnih utjecaja i prilika, djelovanja slijepih prirodnih sila ili je i duh ljudski te ideje, što se radjaju u njem, kadar zahvatiti u povjesni razvoj kao aktivni faktor.

Spor materijalističkoga nazora još je više zapleten tim, što se ni u čovjeku samome ne da naprosto odsjeći granica izmedju prirode i duha. Moglo bi se držati, da bi se ona dala odrediti razlikom tijela i duše, no tome nije tako. Istina, tijelom čovjek posve pripada prirodi i njezinoj zakonitosti, ali ova obuhvaća osim toga i dio duševnih radnja i pojava. Tako vidimo čovjeka, gdje se u osjećanju i nagonskom životu vlada kao i druga organska bića. Pojave, što k ovome području spadaju, nastaju mehaničkom nuždom i pravilnošću kao i svaki drugi prirodni proces. Jednako vidimo, da se u svojem držanju, mišljenju i teženju znatno povodi za svojom okolinom, te ne

samo priroda nego i društvo odredjuje njegovo zanimanje, mišljenje i teženje. Do koje granice? Da li posvema ili je on kadar prema fizičkim utjecajima i dinamici socijalnoj suprotstaviti i ličnu snagu, zadobiti utjecaja nad prirodom i društvom i prema postavljenim ciljevima navratiti tijek zbivanja. Je li čovjek svagda samo ono, što prema prirodnim prilikama i društvenim utjecajima mora biti ili može bar donekle biti, što h o ć e. Proizlazi li nužno iz slučajnoga sastava prilika ili mu je moguće biti i ono za čim teži i život svoj udesiti — bar donekle — prema idealima, što ih je u srcu svojem othranio? Je li tečaj povijesti jedan prosto fizički proces, što se odigrava mehaničkom nuždom, bez namjere i bez cilja, te je i svrhovitost, što se u njem nadje, samo nehotični, slučajni produkt mehaničkih faktora, ili je u njemu mjesta i za svijesne ciljeve ljudske, ljudsku volju i njezine ideale? Jesmo li mi ljudi atomi u svjetskome vrtlogu, te nas slijepa njegova nužda goni, ili smo monade, po kojima svijet progledava i nesmotrenu igru slijepih sila promeće u umni sustav vidovitih energija.

Bila je teška iluzija filozofijskopovjesnoga idealizma, da je svijet od iskona upravljen oživotvorenju svrha, ili kako se kaže, da je teleologija svijetu imanentna. To je zavelo Schillera i Hegela, te su povijest svijeta proglasili svjetskim s u d i š t e m. No ako se pomisli, da je tečaj povijesti, ne jednom, pravednu stvar žrtvovao sili i donio pobjedu zloći nad dobrotom, da je često u njoj »pravo jačega« veće slavlje slavilo nego u samoj prirodi — onda bi čovjek očajao pred takovim sudištem. A tko bi obnevidio za samovolju ovoga sudišta ili bi ta nedjela njezina ispričavao višim nepoznatim ili nama nevidljivim svrhama, za-

pao bi u beskrajni optimizam, koji samo prividno podaje aktivnu ulogu čovjeka u svijetu. Jer ako svrhovitost već leži u planu svijeta, ako imanentno djeluje u njem, što ima čovjek još u njemu da radi? Nije li on samo orudje, kojim se svijet služi, da do svojega cilja dodje? Ne leži li pored toga u razvoju svijeta porazna i poništujuća tragika, da se tek preko nebrojenih neuspjeha, preko uništenih života i porušenih ideala mučno i sporo probija do svojega cilja? Očito idealizam ide predaleko, kad drži, da je pobjeda umnih svrha neizbježivi usud svijeta, pa treba njegovo pouzdanje u boljega veće pravo na eksistenciju osnovati na ljudskome radu: svrhovitost nije svijetu kao sila usadjena, ali je predvidjena kao djelo ljudsko, nije s čovjekom dana, već je ljudstvu zadana, koje tako i svu tragiku borbe za nastanak boljega uzima na sebe.

Druga je iluzija idealizma, da su ideje svemoćne. Ima naime nešto zavodljiva u misli, da ono, što je vrijedno, što treba da bude, ima već po tom pravo na eksistenciju i tendenciju na oživotvorenje; i kad bi ta snaga doista u ideji ležala, onda bi i sama spoznaja boljega vodila k njegovu ostvarenju. Uistinu pak ne leži ta snaga u ideji samoj, nego u duhu onih mislilaca, koji su pripisujući jednu crtu svojega značaja idejnome svijetu uopće potvrdili Fichteovu riječ: Kakovu tko filozofiju bira, ovisi o tom, kakav je čovjek. Da, čovjek Sokratova kalibra može vjerovati, da spoznaja naprosto vodi ka kreposti, i Kantova čeličnoga izgleda možo tražiti, da pred dužnosti zamuknu sva nagnuća, svi porivi srca i nagona: u njih se naime umni i moralni zahtjev već okružio potrebnim čuvstvenim elementima, koji mu podaju

utjecaja na volju. Ove elemente racionalizam pregledava, kad drži da um neposredno upravlja volju; jer um može volji — kako pravo kaže Bergemann — samo luč zapaliti, ali je ne može ponukati, da za svijetlom te luči ide. To on može polučiti samo preko čuvstava, što se oko umnih sadržaja obaviju i volji ih kao vrijednosti prikažu. Kod oživotvorenja njihova treba onda računati i s otporom realnih prilika, s navalom nagona, za zamamljivom draži časovitih utjecaja, što sve sprečava čovjeka, da se održi u onome visokom zamahu, što mu ga je ideja podala, pa i klone i posrne i ne dohvati svagda cilja; napokon treba uzeti u obzir i to, da su prirodne prilike i društveni odnošaji opor elemenat, i da ne popuštaju svakoj sili, pa ako je uopće moguće u njima provesti promjenu i utjecati na njih, da će biti moguće samo uz organizaciju mnogih individualnih sila: svaka od njih sama za sebe je kao kaplja, što se raspršuje na pećini, samo kao organizirana voljna energija ima izgleda na uspjeh, ako je utjecaj volje u svjetskom razvoju uopće moguć.

Idealizam je zastranio i tim, što je volju — hoteći joj pridati slobodu — uzdigao nad psihički kauzalitet; no ako je volja posve neovisna od motiva, ako su joj oni samo savjetnici, koje ona saslušava, ali se odlučuje sama od sebe — onda je ona čisti princip samovolje, bez odgovornosti, jer gdje nema motiva, koji su je ponukali, tamo preostaje prosto samo: sic volo — tako sam htio. Pored toga je ovako zamišljenoj slobodi, primjerice u Kanta, zakrčen svaki put, da sa svoje visine zadje u empirijski svijet. Volja, koju motivi ne dohvaćaju, nije kadra natrag dosegnuti iskustveni svijet, te je nužno odredjena na

»sjajnu izolaciju«, bez učina i bez veze s konkretnim životom. Doista, ako je volja u Kantovu smislu slobodna, onda je u zbiljskom svijetu — nemoćna.

Neodrživost idealističkih misli u ovako radikalnom obliku pogodovala je prirodno historijskome materijalizmu. Povijest duha pokazuje naime ponajviše, da mišljenje iz jedne skrajnosti zapada u drugu, a tek onda se umjerava u nekom srednjem pravcu. Tako je materijalizam nastao kao reakcija na pretjerane zahtjeve idealizma. I on se dakako javlja u raznim strujama, koje ističu osnovni princip sad više sad manje radikalno. Osvrnut ćemo se samo na najkarakterističnije oblike njegove.

Prvi oblik izvodi povijest ljudstva iz samih prirodnih uvjeta. Značajna je u tom pogledu nauka Th. Bucklea, koja ističe prirodni milie kao najodlučniji faktor napretka. Ovaj se nazor može zvati i naturalizmom, budući da shvaća povijest kao posve prirodni proces, kao tečaj pojava utjecajem prirode izazvanih i strogom uzročnosti odredjenih. Po njem je sav duševni život, nauka i umjetnost, pravni i ćudoredni nazori uključivši ovamo i vjerske misli, tvor prirodnih utjecaja, u prvom redu prilika tla, razvitosti zemlje, klime, prirodnoga bogatstva, obilja hrane i mogućnosti, da se ona pribavi. Kulturni je život u ove prirodne prilike utisnut, te se sastoji u tom, da im se čovjek što više i što bolje prilagodi; razvoj duha, napose uma, dobro je došao kao sredstvo, kojim se neprijatnost prirode svladava. Um je ljudski osnovao moć čovjekovu nad prirodom, izumi i tehnička moć prisiliše je, da čovjeku poda i više, negoli sama od sebe pruža. U toj vezanosti na prirodu potječe sav kulturni život neodoljivom nuždom: pri-

roda, i nadvladana umom, još uvijek leži kao teški udes nad čovjekom i stvara njegovu povijest.

Nema sumnje o tome, da utjecaj prirode na čovjeka silan; osobito na nižem stupnju kulture čovjekovo je zanimanje, gospodarstvo, društvene uredbe i sav duševni život njom odredjen, ali čim se za prvu nuždu uredio i njezinim prilikama prilagodio, već se počinje uzdizati nad nju. I ovo uzdizanje će Buckle dopustiti, u koliko je i ono potaknuto utjecajima izvana; ali preko ove granice dalje ne dopušta poći. No zar se sposobnosti ljudske razvijaju samo dotle, dokle im u prirodi ima poticaja ili koliko je potrebno, da se njima priroda nadvlada? Zar je pogled ljudski uvijek upravljen samo na izvanjski svijet, te od duha svojega ne traži više nego da mu pomogne u tom se svijetu snaći? Ne saleti li ga nikad želja, da se k sebi povrati, da upozna unutrašnju vrijednost svoju samu za se, pa da onda prirodne prilike pokuša udesiti tako, kako će ova vrijednost moći sve više rasti i razvijati se? Zar je kultura razvoj duha samo u svrhu vlasti nad prirodom i rad što boljega prilagodjenja, a nikad k u l t u r a d u h a s a m o g a? Buckleovo je mišljenje odviše praktično, a da bi se ovakovim idealnim zahtjevima priklonilo, pa tako možemo razumjeti i ono, što kaže, da u napretku ljudstva odlučuju samo prirodni faktori i osim njih razum, ali od promjene bivstva ljudskoga, promjene njegova etičkoga ćućenja i njegovih ideala uzalud će se očekivati promjena prilika društvenih.

Zasluga je R. E u c k e n a, da je ovaj naturalistički nazor pravo ocijenio. Ako je naime čovjek dijete prirode i od nje ovisan, onda je posve razumljivo, što se drži, da je i duševni rad vezan na prirodne

tvarne uvjete, na elemantarnu silu prirodnih nagona i prirodnu borbu za opstanak — ali je krivo, ako se drži, da on ne može nikada preći granice, koja mu je prirodnim prilikama, osjetnim i nagonskim životom odmjerena. Inače ima u tom nazoru dosta krepčine; razvoj duha lako prelazi u plodno djelovanje, u iskorišćivanje prirode i moć nad njom — poradi ljudske sreće i udobnosti. No sve to snažno i krepko djelovanje prema vani ne može nam sakriti činjenicu, da je čovjek u tom odnošaju ostao rob prilika, a duh njegov služnik u službi sreće: traži li se od čovjeka, da bude razborit, onda se to čini s razloga, što mu je to korisnije nego ako je nerazborit, traži li se, da bude drugome dobar, onda se to ne preporučuje, što bi dobrota bila jedna odlika čovječjega bivstva nego tek kao zgodno uložen kapital, od kojega se u slučaju potrebe mogu ubrati dobri kamati. Ovakav život bio bi samo rafinirano produženje prirodnoga života, te najbolju kritiku njegovu podaje misao, da je u njem čovjek ostao, kakav je na prirodnom stupnju bio, da se samo oblik života promijenio. Tako veli Gumplowicz: Obično se zaboravlja, da izumi i iznašašća nijesu promijenili bivstvo čovjeka; ljudi se nijesu ništa popravili. A ispunjava li naturalistički red obećanje svoje s obzirom na sreću ljudstva? Pesimistične tužaljke, što se čuju, svjedoče, da je naturalističko držanje prema svijetu došlo na mrtvu točku. Do takove mrtve točke mora ono od vremena do vremena doći. Jer ako je čovjeku samo prilagoditi se na prirodne prilike i na okolinu, onda će to nastojanje za neko vrijeme uspijevati, i on će se uvijati u sve one oblike kulture, koji mu pružaju povoljnije izglede za održanje života. Ali kad osjeti teret ovih

prilika na duši svojoj? kad osjeti nemoćnost položaja, u koji je po njima došao, a sebe nije nigdje našao? Onda će se javljati kritika: naturalistički rad prekriva život samo prevlakom civilizacije, ali utjecaj njegov ne ide do duše, a razvoj, koji u njem nastaje, znači u najboljem slučaju povijest objektivne kulture, ali ne u istoj mjeri povijest čovjeka. Gdje se čovjek samo prilagodjuje prilikama, gdje je pogled njegov upravljen samo prema vani, tamo on ostaje prikovan uz prirodu, koja poput onoga orla u grčkoj priči izjeda prometejsko srce njegovo, a njemu nije moguće, da samo malo odahne, i k sebi dodje, te razriješi nesnosne prilike. Tlak prilika leži na njegovu srcu, i konačno ga dovodi do rezignacije, kojom se predaje tečaju svijeta, prepuštajući mu i odgovornost za svoja djela. U koga je duša nešto tvrdja, taj će se još više uvući u one oblike i pod krinkom njihovom nastojati i od prirode i od društva izbiti što više može za udobnost vlastita života, za udovoljenje svojih sebičnih težnja. A tko opet zaviri u dušu svoju, otkrit će u njoj pustoš i prazninu: život bez dubljega sadržaja i smisla, pa će ili okrenuti ledja cijeloj toj kulturi, te poput Rousseaua upraviti pogled svoj prema stanju prirodna blaženstva ili će, ako drži, da put ljudski ne vodi više natrag, tražiti višu točku za orijentaciju svojemu životu. Onda će najbolje znati cijeniti, koju vrijednost za taj život imadu — ideje. Neka život ishodi od stanja fizičke ovisnosti, neka osjetnost i nagon u prirodnom stanju posve odlučuje u životu, a ni u kulturnom stanju neka ne iščezava njihov utjecaj: svuda gdje život dolazi do izvjesna kraja, gdje prirodna evolucija njegova pored sve selekcije, kojom se održaje najbolje, mnogu vrijednost

zatre, mnogu slabašnu biljku ne razvija, a slučajnim ukrštavanjem prilika i nesnosne odnošaje stvara, svuda tamo orijentacija na čovjeku, na njegovoj idealnoj prirodi otvara nove puteve. Kad to ne bi bilo, život bi — poradi postojanosti prirodnoga milieja — nužno došao do kritične točke, preko koje prilagodjenje dalje ne ide, i nastao bi — mir. U toj se konsekvenciji naturalistički red podudara s tečajem prirode uopće, koja po zakonu entropije takodjer ide u susret nekom stanju izravnane temperature, u kojem će sve gibanje zamrijeti. H. Spencer doduše drži, da nakon maksimuma entropije nastaje nova evolucija: ali otkud poticaj za nju? U kulturnom životu ne treba se bojati ovakove ledene smrti. Idejni je svijet beskonačno neiscrpiv, a utjecaj njegov, i ako nije svagda jednako očit, i ako prečesto podliježe izvanjskim prilikama, navali osjetnoga života, interesu i koristi, postaje u ovakovo doba vidljiv, na ovakovoj točki peripetije života očituje se on jasno kao ustrajni — i ako ne svagda uspješni — faktor historijskoga razvoja. No ustrajnost njegova vodi ga k pobjedi prema riječima E. Castellara, koji označuje povijest ljudstva kao borbu interesa i ideja, u kojoj u času prevladavaju interesi, ali za trajnost pobjedjuju ideje.

Naturalističkom je shvaćanju u mnogome srodan evolucionizam Darwinov i Spencerov. Po njem čini povjesni razvoj u prvome redu nagon za održanjem i za rasplodom. Napredak se sastoji u sve većem prilagodjenju na životne prilike i u postepenom obiru (selekciji), po kojem se zatire i nestaje sve, što nije za život sposobno, te tako posve mekanički jedino ostaje samo ono, što je svrhovito.

ZA POVIJEST

I tom se mišljenju potkrao fatalni optimizam, da je sve kasnije tim i bolje prilagodjeno i savršenije. No u jednu ruku nalazimo i usprkos prirodnoj selekciji manje razvite oblike pored više razvitih, a u drugu ruku nalazimo kod više razvitih pojedine dijelove slabije prilagodjenosti i starijega tipa nego kod manje razvitih. Prirodni razvojni red nije dakle istovetan s napretkom. Osim toga je i način prilagodjenja kod čovjeka sasvim drukčiji nego kod ostalih bića. Biologija nas upućuje, da već u organskom svijetu osim utjecaja prilika i selekcije, što po njima nastaje, s razvojem odlučuju i unutrašnji faktori kao vježba organa, potrebe i navike, te se živa bića ne razvijaju samo pasivnom adaptacijom na prilike nego se i aktivno prilagodjuju njima. Nije li moguće otud poći i za korak dalje, te zamisliti, da biće, nakon što se dovoljno prilagodilo prilikama, te zadobilo relativnu sigurnost života, okrene proces adaptacije, te poduzme mijenjati prilike i okolinu prema unutrašnjim potrebama, a u želji, da tim načinom svoje potrebe razvije, usavrši, dotjera? Taj je korak učinio čovjek. Razvoj njegovih umnih sposobnosti proizveo je promjenu života, s kojom je u svezi novi životni red: čovjek nije samo tvor prilika nego do izvjesne granice i njihov stvaralac, on prima utjecaje njihove, ali i sam utječe na njih, te svoje razvijenije potrebe, svoje ciljeve i ideale nastoji u njoj ostvariti. Ovaj oblik prilagodjenja je po R. Goldscheidu viši od svakoga drugoga: najbolje je svoj život osigurao narod, koji se nije samo prilagodio prirodi, nego koji je sebi stvorio i povoljne uvjete za svoj razvoj. A da je čovjeku doista moguće oteti se neposrednome utjecaju prilika, zadobiti prema njemu relativnu neovisnost,

a onda i uredjivati prilike života prema svijesno zamišljenoj osnovi, o tom se može svak uvjeriti, ako samo letimični pogled baci na duševni život čovjeka, kojega razliku od duševnoga života drugih bića označuje Schiller ovako: sva ostala bića moraju, samo čovjek hoće — ili bolje reći može htjeti. No htjeti se u pravom smislu ne može bez uma, a značajka ovoga je općenost. Pomisao, što nam pred svijesti svane i kroz nju proleti, nije još misao; da ona to postane, mora biti moguće samo na čas je učvrstiti i u zakonitoj svezi, u kojoj dolazi, izdignuti je, te onda privući ostali srodni duševni sadržaj i na njem je omjeriti. Kad se to zbude, onda ona ulazi u dušu našu kao sastavni član njezin, koji pri osvajanju novoga znanja sudjeljuje, a u našem uvjerenju sačinjava važan dio, te preuzimamo odgovornost za nj i s ostalim se duševnim sadržajem zalažemo za nj. Slično je i s voljom. Želja, što se u srcu rodi, još nije volja; da ona to bude mora proći put kušnje; prijašnja iskustva i, koliko je moguće, pogledi u budućnost treba da je preporuče. Onda je usvajamo i ona postaje naša: cijeli »ja« se zalaže za nju. To je eto značajno za čovjeka: on može da radi iz cjeline svojega bivstva. Divljak ili dijete radi po momentu, njega prevladavaju utisci, a njegova ga želja naprosto povlači za sobom: on radi redovito po nuždi psihičnoga mehanizma. Kulturan se čovjek naprotiv ne povodi za poticajem časa, već ga ogleda s nekoga općenitijega stajališta i odlučuje se na nj prema upoznatoj mu svrhovitosti. Protiv svake misli, protiv svakoga poriva umije on postaviti — dakako ne uvijek s uspjehom — nizove misli i razumskih razloga, principijelnih prigovora i nagovora, te tako do izvjesne

mjere svoje mišljenje voditi putem logičkih, a svoje djelovanje putem etičkih zahtjeva. Prirodni je život očitovanje nužde, kulturni je život očitovanje dužnosti; u toj razlici leži onda uzrok, zašto je čovjek donekle neovisan od neposredna utjecaja izvanjštine i okoline, zašto može prema njima naglasiti svoje stajalište i ne dati se samo prevladati od njih nego suprotstavljajući im izvjesni otpor njihovu navalu umjeriti i tečaj njihov navrnuti put umnih zahtjeva. Na ovome psihologijskom razvoju osnovana je mogućnost svrhovitoga (teleologijskoga) djelovanja, po njem ulazi u svijet teleologija kao namjeravani cilj čovjekov, kao njegovo djelo, a ne tek kao nehotični efekt kombinacije mehaničkih faktora ili produkt mehaničke selekcije.

S tim je dakako utvrdjena samo mogućnost aktivnoga teleologijskoga stvaranja. Razvoj ljudske svijesti doveo je do toga, da je m o g u ć e — i ako to u konkretnim prilikama nije svagda provedivo — život udesiti prema idejnim zahtjevima. Naturalizam čini krivo, kad ovu mogućnost naprosto poriče, te se podaje nadi, da će se samim djelovanjem mehaničnih faktora moći protumačiti svrhovite (teleologijske) tvorbe uopće. Ali uzalud. Kombinacija mehaničkih sila može stvoriti i gdjekoju svrhovitu formu, ali ne valja pregledati, koliko je vrijednih elemenata ovaj svjetski stroj uz put zdrobio ili neekonomski odbacio, koliko je neorganizovanih sila rastepao, a koje je slučajno sabrao, čine li one svagda najpovoljniju kombinaciju, maksimum vrijednosti? I uz htijenje prema jasnome i odredjenome planu pridružuje se često i bezumnost; ukrštavanje prilika znade mnogu dobru namjeru osujetiti, i na otporu zazbiljnosti raz-

bija se mnoga vrijednost. Ali kaogod što bi bilo neopravdano za sve ove nesvrhovite (disteleologijske) pojave činiti odgovornim um, tako se ni mehanizmu ne smije pripisivati zasluga za onu svrhovitost, koja po njem slučajno nastane. Prirodna selekcija može protumačiti donekle svrhovite uredbe u organskom svijetu, ali ne valja pregledati, da sva ta svrhovitost ima svoju mjeru u adapciji na prilike, a nipošto ne znači najpovoljniju moguću kombinaciju elemenata, o kojima se radi. Uzalud ćemo u nastajanju te svrhovitosti tražiti neku silu, što svedjer naprijed teži, što nemirna uvijek dalje potiče: mehanički faktori gledaju prema mirovanju i idu za tim, da uz što manju napetost i što kraćim putem do njega dodju. Izvjesna neka s r e d n j o m j e r n o s t značajna je tako za svu prirodu, pa i za svrhovitost, što iz njezina gibanja slučajno proizlazi. Iz takova se djelovanje pojave ljudske povijesti ne mogu d o k r a j a i b e z o s t a t k a izvesti: jer ona pokazuje čitav niz pojava, koje daleko nadilaze zahtjeve adapcije i trome udobnosti mirna položaja. Onaj nemir, ono vječito nastojanje prema daljemu, onaj prometejski pogled prema višemu — ne da se razumjeti kao pusti otpadak prirodne borbe za opstanak i potrebe adapcije. A da kultura ljudska i povijest čovjeka nosi u sebi jedan ovakav viši biljeg, da njome pored mehaničkih sila prolazi duh i oživljuje je snaga idejala, najočitije pokazuje činjenica, da ž i v o t kulture prestaje ondje, gdje se ona mehanizira; to biva, »kad se naučna energija misli prometne u tehniku mišljenja, kad umjetnost postane manira, kad pobožnost srca zamijeni izvanjska dobrota čina, kad se moralitet raspline u naprasitu legalnost, a društveni saobraćaj spadne na praznu formu.«

Materijalistična je u filozofijsko povjesnom pogledu Marxova nauka, poznata pod imenom e k o n o m s k o g a materijalizma. K a r l M a r x je kako je poznato, postavio zasadu, da gospodarske prilike (— uvjetovane prilikama prirodnim, razvojem tehnike i prometnim uredbama — i što je s njima u svezi, tako na pr. raspodjeljenje posjeda i kapitala, način produkcije, dioba rada, i dr.) stvaraju svoje političke uredbe i pravni poredak, te društvene odnošaje, socijalnu strukturu, napose razliku klasa (n. pr. slobodnih i robova, buržoazije i proletarijata), i ta se struktura odrazuje u nauci u umjetnosti, u običajima, ćudorednim nazorima i vjerskim uredbama. Tako je — veli Marx — nužda poznavati periode Nilovih poplava svorila egipatsku matematiku, kasnije i astronomiju, a ujedno je, budući da su se svećenici tim poslom bavili, utvrdila gospodstvo svećeničkog staleža

Zasluga je Marxova, da je istakao j e d i n s t v o k u l t u r n o g a ž i v o t a, to jest naglasio misao, da svi oblici kulture počevši od gospodarstva do religije, politički i društveni red, znanost, umjetnost, običaji i moral čine jednu organičku cjelinu i da stoje u uskoj svezi medjusobno. Zasluga je nadalje, da je u vrijeme pretjerana idealističkoga zaleta upozorio na v a ž n o s t g o s p o d a r s k i h p r i l i k a za u s p j e š n i k u l t u r n i r a d. No ta misao nije nova, samo je zaboravljena bila: već je Aristotel upozorio, da su uredjene gospodarske prilike uvjet zdravome kulturnom napretku: čovjek mora najprije imati, od čega će uopće živjeti, prije nego može nastojati, da lijepo živi, t. j. da životu poda kulturne forme i smisao više od obične borbe za hranu, stan i odijelo. No

u tom obliku nema misao o ovisnosti kulture od gospodarskih prilika materijalističko značenje, jer ako se i uzme, da je kulturni problem ovisan od »želudačnoga pitanja«, ne znači to, da je on samo pitanje realnih potreba ljudskih, i ništa više. Životna nužda nas je naučila misliti, ona nas je ponukala, da u kulturi tražimo zaštitu života, ali je istina i to, da je potrebna izvjesna neka sigurnost najprečih bioloških uvjeta, izvjesna neka sloboda od nepotrebnoga tlaka same životne borbe, neka dokolica, da se čovjek uzmogne posve predati kulturnome radu, te životu svome podati viši sadržaj, taj sadržaj smatrati svrhom svojega života i u s p j e š n o ga provoditi. Ali Marx, a pogotovo neki nastavljači idu i dalje, pa tvrde: sav je kulturni život samo odraz gospodarskoga stanja; ekonomski faktori su j-e-d-i-n-i p-r-a-v-i pokretači povjesnoga zbivanja, oni su podloga, nad kojom se kao neka duševna atmosfera razlijeva krug ideja. Te su ideje samo slike realnih prilika, inače su poput sjenâ, što ih predmeti bacaju, nemoćne. Svaki sustav gospodarskih prilika ima svoj idejni krug (»ideologijski nadmetak«), ali taj eterični odraz njihov nema utjecaja na zbiljsko događanje. Samo gospodarske prilike određuju pravac razvoja, ciljeve i rezultate povjesnoga zbivanja; pa dopusti li se, da i duh pokreće društvo, onda on to ne čini kao g-o-s-p-o-d-a-r prilika, kako veli K-a-u-t-s-k-y, nego kao njihov s-l-u-g-a: prilike mu postavljaju zadaće, što ih treba da riješi.

Od raznih je kritičara ove nauke istaknuto, da dokazi izneseni joj u prilog nijesu dostatni. Tako se je prema spomenutome Marxovu primjeru može postaviti činjenica, da je i u Indiji bilo kasta i da je i

ondje odlučnu riječ imalo svećenstvo u društvenom životu, ali to uredjenje nema svoj izvor u diobi rada i zanimanja, nego u plemenskim razlikama. Što Engels nastoji Calvinovu nauku o predestinaciji izvesti iz činjenice, da u trgovačkom svijetu ne ovisi uspjeh ili neuspjeh o sposobnosti i o radu čovjekovu nego o prilikama, nad kojima on nema vlasti — pobija P. Barth s pravom pokazujući, da je tu nauku zastupao još Augustin i da ju je naučao Muhamed, a ne mora se reći, da su i njih na to dovele iste ili slične gospodarske prilike. A kad bi tek trebalo navesti gospodarske prilike, koje su još u vrijeme Buddhino, u Egiptu i kod Pitagore izazvale neobičnu misao o selenju duša i dr.? Nedostatak konkretno izvedena dokaza, ne može dakako još odlučiti o sudbini ove nauke, pa nam je drugim putem poći do odluke u pitanju, ulazi li povjesni razvoj bez ostatka u mehanizam gospodarskih prilika ili ne. Taj će nam put pokazati motivi, što su doveli do ovoga ekonomskoga nazora.

Očito je, da je osnovna misao ove teorije bila, da prikaže povjesni razvoj kao zakoniti, karikom uzroka i posljedica ulančeni proces. Što su se pri tom gospodarski faktori potisnuli na prvo mjesto kao odlučni uzroci, moglo bi vrijediti za izvjesne prilike, jer je moguće zamisliti slučaj, gdje sav život ovisi o njihovu uredjenju i gdje za njihovom nuždom zaostaju sve druge potrebe. No isto tako je moguće, a i ima slučajeva, gdje drugi koji sadržaj kulturnoga života stoji na kocki, te se njemu podredjuju svi, pa i gospodarski interesi. Nema sumnje ni o tom, da gospodarski razlozi moćno utječu na općene prilike kulturne, ali jednako i drugi kulturni oblici utječu na gospodarstvo. »Svaki kulturni oblik ili zanimanje

životno ima svoju posebnu prirodu i pruža posebne pojave; za vrijeme miruje, za vrijeme opet djeluje, tako da je čas jedan čas drugi na djelu; ili točnije rečeno: oni utječu jedni na druge, svaka promjena u svakome uzrokuje promjene u drugome i to u više njih.« Tako označuje Th. Lindner u svojoj »Filozofije povijesti« (1901.) odnošaj kulturnih oblika, a slažu se s njim Stammler, Lorenz, Masaryk i dr. Svi ovi uzimaju, da gospodarske prilike nijesu neovisno promjenljivi faktori kulture, a drugi oblici o njima prosto ovisni; da ne odredjuju i ne oblikuju oni jedini kulturni razvoj, već i drugim faktorima pripada u izvjesno vrijeme izvjesni utjecaj na oblik i tečaj kulture, pa se njihovu utjecaju ni otporni doduše gospodarski faktori ne mogu posve oteti. Želja dakle, da se i u kulturnom razvoju pronadje neka zakonitost, da se nastajanje novih pojava izvede iz predjašnjih uzroka i utjecaja, nipošto još ne traži, da se gospodarski faktori istaknu kao jedini zbiljski tvorioci povijesti, a promašen je cilj i onda, ako se misli, da se zakonito zbivanje povijesti ne da zamisliti drukčije nego po uzoru tvarnoga mehanizma. Zabluda je Comteova pozitivizma, što je duševni razvoj htio prikrojiti na način zbivanja u prirodi ne računajući, da duševni svijet ima svoju osobitost, s kojom valja računati, i koja ne dopušta, da se kulturni razvoj shvati naprosto kao fizičko gibanje. Ima još jedan razlog, koji je skrivio ovo navijanje duševnoga razvoja na tvarne uvjete: a to je strah pred slobodom volje. Dakako, uzme li se, da je sloboda volje moguća samo kao samovolja, onda je nije moguće uvesti u zakon; ona ostaje faktor izvan uzročnoga niza, te bi kao takva na svakoj točki poremetila

svezu uzroka i posljedica. O razložnom shvaćanju povjesnoga razvoja ne bi moglo biti govora. To je eto bio odlučni razlog, zašto su se idejni faktori naprosto izlučili, te je povjesni razvoj prepušten samo djelovanju t. zv. realnih faktora. No ako se pokaže, da volja nije faktor izvan uzročnoga niza, da se sloboda njezina ne sastoji u tom, što tobože radi bez motiva? Ako se pokaže, da je ona slobodna po tom, što prema navali časovitih poriva može suprotstaviti idejne motive, te tim mehaničke utjecaje transformirati u svrhovite energije? Da nije slobodna, jer je nemotivirana, nego kad je umno motivirana? Onda nema razloga držati, da se djelovanje njezino ne da složiti sa formom zakona, a isto tako nema razloga, da se briše iz reda zbiljskih faktora. U istinu pak slobodu po mišljenju mnogih filozofa kao što su Wundt, Paulsen, Lipps, Riehl, Külpe, Jodl, Höffding, Fouillée, Paulhan, i dr. ne čini nenazočnost motiva ni bezrasložnost htijenja, nego kakvoća motiva, najpače sposobnost ne povoditi se naprosto za poticajima, nego ih modificirati iz svega duševnoga sadržaja, iz svojega karaktera, po čem je čovjeku moguće impulzivnost nagona i slijepu, nemotrenu provalu njihovu mijenjati u ustrajnu i vidljivu energiju. Na takovu psihologijskom determinizmu osnovama i razvita sloboda volje nije u opreci sa zahtjevom kauzaliteta, a i zajamčuje volji aktivni utjecaj kauzalnom nizu. Snažni ovaj razlog protiv materijalizma može se ovako izreći: materijalizam, uzimajući, da je čovjek u djelovanju odredjen izvanjskim prilikama, ne može se otkloniti s razloga, što bi postojala slobodna volja u smislu indeterminista, ali se mora otkloniti s razloga, što je volja psihole

gijski odredjena, pa se u prikazivanju povjesnoga razvoja ne može pregledati. Što treba da se duševni život prikaže kao zbivanje po zakonima, ne traži, da se duševni faktori eliminiraju iz zbiljskoga zbivanja, niti traži, da se tip mehaničkoga zbivanja naprosto primijeni na duševni razvoj. Obrnuto pak bitak slobodne t. j. od osjetnosti i nagona relativno neovisne volje, a pod utjecajem umnih zahtjeva, ne probija uzročni red, te se neraskidljivosti njegovoj ne protivi, da u zbiljski proces bivanja zahvate i idejni faktori, volja odnihana i okrepljena na vrelu ideala ljudskih; drugim riječima u kulturnom se razvoju nastanak svrhovitih oblika ne može izvesti s a m o iz slučajne kombinacije mehaničkih sila, bez svakoga utjecaja volje.

Marxova je teorija ispvra bila odredjena, da bude kritika ekonomskoga liberalizma i njegove devize: laisser faire, laisser passer. Ovome pak bila je osnova S m i t h o v a n a u k a, da je princip samoodržanja jedini princip djelovanja; dobro shvaćeni egoizam da ne će pustiti s vida potrebni osvrt na potrebe drugoga, te po tom od prirode ima tendenciju k altruizmu i k zajednici. Ako je tako, onda država nikako ne treba da utječe na gospodarski život — to je bila misao liberalizma — već puštajući svu slobodu pojedincu može se predati nadi, da će on tražeći svoj interes sam urediti potrebni sklad izmedju sebe i drugih, te društva uopće, jednom riječi: samom f i z i č k o m evolucijom namjerit će se čovjek i na pravi e t i č k i i s o c i j a l n i odnošaj. Marx je povukao onda konsekvencije otud, te rekao: ako djelovanje egoističkih faktora prirodnom evolucijom vodi do altruističkih čina, onda će i e v o l u c i j a g o s p o d a r s k i h p r i l i k a sama po sebi dovesti do ostva-

renja zahtjeva socijalizma; njezinim će se razvojem izravniti opreke posjeda i vlastništva, način produkcije će nuždom prirodnoga gibanja ostvariti socijalnu reformu. Tako je Marx učinio socijalno pitanje jednim pitanjem fizičkim ili organizacije rada, a ne pitanjem etičkim ili organizacije volje.

Ekonomski liberalizam se medjutim prevario u računu. Faktični razvoj gospodarskih prilika doveo je po njegovu principu skrajnjega egoizma, do izrabljenja slabijega po jačem, djelovao je dakle bezobzirno egoistički, a ne u pravcu altruizma i socijalizacije. Dakako, na osnovi egoističkoga odredjenja bilo je ovo prirodnije od Smithovih konsekvencija, te očito pokazuje, da se na čovjeku, ako se uzme samo kao prirodno biće, kao na pećini razbijaju kulturne tendencije i svaki idealni zalet, te će ostati bezuspješna svaka socijalna evolucija, koja se oslanja samo na fizički razvoj čovjeka, a bez idejne reforme njegove. I Marxova je nauka podlegla ovoj zabludi; zato je i zapala u neopravdani optimizam, da fizički tečaj ekonomske evolucije vodi k ostvarenju socijalističkoga ideala. Ali nije teško uvidjeti, da socijalistički idejal može, ako to drugi pogledi traže, postojati i onda, kad se pokaže, da on u ekonomskom materijalizmu nije najbolje osnovan. Socijalistički ideal može da ostane, ali ekonomska teorija ne može ostati: jer je socijalna reforma kao fizički proces bez reforme čovjeka naprosto nemoguća. Ako socijalna evolucija nije ujedno evolucija biti ljudske i jedno dohvaćanje idejnih vrijednosti, onda će se na prirodnosti njegovoj razbiti, ili bar osujetiti i izigrati sve socijalno teleologijske tendencije. Ako je povjesni razvoj samo kul-

tura, a nije ujedno kultiviranje samoga čovjeka, onda neima sredstva, pa da je ono kako savršeno, koje bi nas uzdiglo na prirodno stanje borbe za život: samo oblik bi se mijenjao, ali sadržaj bi ostao uvijek isti; pod novim krinkama živio bi stari duh. Bez unutrašnje evolucije, koja može u nove prilike unijeti novi duh, bez aktivne suradnje ljudske, bez utjecaja ideja nema govora o razvoju, koji bi značio napredak. Gdje oživljujući sadržaj ideja manjka, tamo nema stvaranja, i preostaje samo prirodni proces dogadjanja. A gdje on upravlja voljne energije, tamo život ne protječe samo u fizičkom redu, nego zahvata i u carstvo duha, primičući zazbiljnost idejalu, mehanički proces svrhovitom stvaranju. Pa neka je moć ideja i ograničena, neka se na otpornosti realnih prilika jedan dio idejnoga sadržaja okreše ili u njima izblijedi, život je ljudski do izvjesne granice naše djelo, ne samo naš doživljaj, ne samo fakt, što ga moramo priznati, ne samo fizički proces, nego i idejni zadatak. Koliko se život orijentira na zbiljskim prilikama, on je naprosto razvoj, a koliko protječe pod vidom ideja i ideala, što mu označuju cilj, koji treba da postane zazbiljnost, on je s t v a r a n j e i n a p r e d a k. Onda je borba za život ujedno i borba za životni sadržaj, koji onome životu podaje vrijednost, jer ga tek čini čovjeka dostojnim i vrijednim da se živi; to znači, nije samo do toga, da čovjek j e s t, nego do toga, da jest č o v j e k.

Dva su uvjeta, kako iz spomenutoga već može razabrati, pod kojima ideje mogu postati faktori života i pokretati povijest ljudsku. Ponajprije treba da su utkane u ličnost čovjekovu; jer čovjek se voljom zalaže samo za misao, koja mu, što no riječ, obuzima

dušu i srce, ali onda se za nju zalaže sav, i u njezinu ostvarenju nalazi vrijednost života. I snaga njegova ne ovisi toliko o neobuzdanoj sili nagona ili plamu čuvstva, koliko o ustrajnom i mirnom radu idejama organizirane volje, koja zna, što hoće i za čim ide. A drugi uvjet je, da se volje združe u jednu socijalnu silu. Pojedina se volja na otporu realnih prilika prirodnih i društvenih razbija, ali kao organizirana sila kadra je na njih proizvesti potrebni pritisak i izazvati promjenu. Prirodni i socijalni milie nije doduše mekano plastičan, ali nije ni apsolutno tvrd: akumuliranim energijama on se podaje makar i nerado, polagano i ne bez otpora prima on u sebe ideju. Uz ta dva uvjeta ulazi ideja u zbiljski red i postaje živi faktor razvoja povjesnoga, koji se prema svemu rečenome može označiti kao proces, što ga pokreću izvanjske prilike i utjecaji u omjeru prema sakupljenim i organiziranim energijama voljnim. Utjecaj posljednjih ne može se pregledati ondje, gdje nastajući oblici odaju veću i višu svrhovitost, nego li bi od samoga mehanizma mogla o t p a s t i ili prirodnom selekcijom p r e o s t a t i; aktivni pak karakter ima svagda, kad se orijentira na ideji čovječnosti, kad dohvata duhovni sadržaj kao životnu vrijednost, kad provodi integraciju (ujedinjenje) sila u najpovoljnijoj kombinaciji. Zanimljivo je u tom pogledu mišljenje R. G o l d s c h e i d a, koji čovjeka, t. j. njegovu prirodu i sposobnosti, shvaća kao k a p i t a l, te raspravlja o e k o n o m i j s k o m upravljanju toga kapitala tako, te će iz njega proizići što veće »ljudske vrijednosti« (Menschenwert); s toga se onda gledišta prosudjuje rad na području kulturne biologije i sociologije. Za nas je ovo mišljenje ovdje toliko zanimljivo, koliko

potvrdjuje misao, da se kulturni život ravna koliko prema faktičnosti, toliko i prema idealu. Sam prirodni tečaj ne bi mogao proizvesti onu množinu socijalne teleologije, koja se u povijesti ljudstva nalazi i očekuje, kad ne bi idejni faktori aktivno suradjivali pri ostvarenju svrha. Priroda budi u čovjeku umne sposobnosti, ali u borbi s njom i čovjek raste i dohvaća samostalni smisao svojega života; onda mu postaje priroda »materijal dužnosti«, kako reče Fichte, jer nastoji u njoj zamišljenu ideju provesti. U tom radu, koji nije upravljen samo na prilagodjenje izvanjskim utjecajima, nego i na razvijanje svoje unutrašnje biti, postaje čovjek sve više aktivan i kao takav nije samo rob prirodnoga mehanizma nego i njegov suradnik, a ujedno i najvažniji izvor socijalne teleologije uopće. Njegov razvoj je i njegova zasluga. Izmedju nužde prirodne i dužnosti, izmedju zakona i norme, izmedju prisilja i slobode teče život njegov; ali ne postizava uvijek svu punoću bitka. Čas je otpor prirodnih prilika, na kojim se njegovo nastojanje razbija, čas je nepovoljna kombinacija njihova, stvarajući mnoge nesvršne nuzgredne efekte, koji su ležali izvan njegove nakane, čas opet i sam podliježe mehanizmu prirodnoga tijeka. Tako mu nije svagdje moguće tijek života jednako upraviti prema idejnim zahtjevima. Ali toliko je, mislim, očito, da život njegov ima karakter aktivnosti, koliko se orijentira na ideji. Sa svrhama svojim, veli Schiller, raste i čovjek, po njima dobiva sve više u vlast prirodu u sebi, po njima može i pojedinim kulturnim oblicima sebe da stvara, svoje bivstvo da očituje, po njima život njegov postaje biti samo živovanje i postaje stvaranje, t. j. ostvarenje svojega bivstva u prilikama svojega ži-

vota. Stoga se može uz nužno ograničenje reći s Hegelom: Was ihre Taten sind, das sind die Völker. Povijest narodâ ne kazuje samo, što su po prirodnim utjecajima morali biti nego i ono, što su po razvitku i u prilikama života ostvarenom idejnom sadržaju htjeli da budu. Nada na bolju budućnost njihova ne počiva samo na pouzdanju u povoljni tečaj prilika, nego i na spremnom radu oko ciljeva i zadaća, što su ih sebi postavili, jednom riječi, nada u bolji život počiva i u boljim ljudima.

Teški su oblaci pali na kulturno obzorje naše, a mukla se grmljavina razliježe svijetom. Narodi stadoše poraženi od silnoga vihra, što je uzbibao svijet. Ali koji je od njih stekao opravdanu samosvijest, da život njegov ne stvaraju samo prilike nego ga izgrađuju i ideje, što ih je kao svrhu života postavio, taj će i iz sadašnje bure izići očeličen i spreman, da uspravi uzdrmane stupove kulturnoga života i jak, da nove zadaće života na sebe primi i izvede ih. Veliki povjesni događaji bacaju velike sjene, ali otvaraju i nove poglede. Nadajmo se, da će i naš narod spremna zateći zadaće, što će po ratu nastati. Ništa ne bi bilo gore, nego ako bi pod jakim dojmom prilika klonuo i predao se misli, da samo kruti udes upravlja ljudsku povijest te izgubio pouzdanje u se, jer narod, koji očaja na sebi, na njem će očajati svijet, a povijest će mukom preći preko njega.